

Interpretaciones políticas de los mitos clásicos en la literatura constantiniana
[Political Interpretations of the Classical Myths in the Constantinian Literature]

Esteban Moreno Resano*

Universidad de Zaragoza**

Resumen: La interpretación política de los mitos clásicos fue empleada reiteradamente por los autores de los panegíricos latinos dedicados a Constantino para legitimar intelectualmente su ejercicio del poder. Sin embargo, a partir del año 324, cuando el emperador hizo pública afirmación de su adhesión al cristianismo, Lactancio, Eusebio de Cesarea y el propio Constantino rechazaron en sus obras las tradiciones mitológicas a título de falsas y perturbadoras de la paz del Imperio. Esta contradicción aparente entre la valoración positiva de la mitología en los autores profanos y el juicio negativo que dieron de ella los escritores cristianos queda, en cierto modo, salvada por el hecho de que los panegiristas no consideraban veraces los relatos de los mitos y, al menos, Lactancio y Constantino advertían una sombra de verdad en algunos de ellos.

Sommario: La interpretazione politica dei miti classici è stata ripetutamente usata dagli autori dei panegirici latini dedicati a Costantino per la legittimazione del suo esercizio del potere. Tuttavia, dal 324, anno in cui l'imperatore fece pubblico manifesto della sua adesione al cristianesimo, Lattanzio, Eusebio di Cesarea e lo stesso Costantino respinsero nelle sue opere le tradizioni mitologiche come false e perturbatrici della pace dell'Impero. Quest'apparente antitesi fra la valutazione positiva della mitologia negli autori profani ed il giudizio negativo che ne dettero gli scrittori cristiani rimane, in un certo modo, salvata dal fatto che i panegiristi non consideravano veraci i racconti dei miti e, almeno, Lattanzio e Costantino percepirono un'ombra di verità in alcuni di essi.

Palabras clave: Constantino, literatura, mitología, cristianismo.

Parole chiave: Costantino, letteratura, mitologia, cristianesimo.

Recepción: 27/03/2018

Aceptación: 14/06/2018

* **Dirección para correspondencia:** Universidad de Zaragoza. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Ciencias de la Antigüedad. (Área de Historia Antigua). C/ Pedro Cerbuna, 12. 50009 Zaragoza. E-mail: estmores@unizar.es, esteban.morenoresano@gmail.com

** Este artículo ha sido realizado gracias a la participación de su autor en el grupo de trabajo del proyecto de investigación HAR2016-77003-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en el Grupo Hiberus, financiado por el Gobierno de Aragón. Las traducciones son obra del autor.

El emperador Constantino, en la afortunada expresión de Arnaldo Marcone, fue, al mismo tiempo, “pagano y cristiano”¹. Aunque su acercamiento al cristianismo –evidente desde 313– le distanció progresivamente de los cultos públicos, no mostró un rechazo declarado de los mismos, ni tampoco del lenguaje narrativo e iconográfico que les estaba vinculado, hasta el año 324, cuando proclamó públicamente su fe monoteísta. En realidad, el recurso a la mitología clásica con fines políticos fue bastante habitual a lo largo de su dilatado principado, tanto para expresar adhesión a las religiones tradicionales como para repudiarlas. Los mitos tenían un enorme poder sugestivo tanto para los observantes de los cultos consuetudinarios como para los cristianos –al igual que ellos, educados en la cultura grecolatina–, por lo que se prestaban a formar parte de los discursos políticos oficiales. Pertenecían a su civilización. De hecho, aunque los autores cristianos rechazaban los relatos míticos como falsedades desde el punto de vista doctrinal, emplearon con frecuencia referencias mitológicas de modo alegórico para defender sus opiniones teológicas².

La mitología clásica estaba presente en todas las manifestaciones culturales de la época, antes y después de la conversión de Constantino³. De hecho, las alusiones figurativas a este tipo de tradiciones fueron muy abundantes en ese período. Además de las imágenes antiguas que eran visibles en los espacios públicos y privados, en soportes de la más variada índole (tanto en los ornamentos arquitectónicos como en los objetos de uso personal), aparecían en numerosas acuñaciones y monumentos constantinianos. Eusebio de Cesarea también recuerda que Constantino reunió en Constantinopla estatuas de dioses, procedentes del expolio de los principales templos de las provincias orientales⁴. A su juicio, la requisa de las representaciones sagradas de los templos tenía como fin demostrar la falsedad de los “dioses de los mitos seniles” y la inutilidad de su culto⁵. Dörries aceptaba que la medida respondía a este propósito⁶. Es cierto que las obras escultóricas trasladadas perdieron su funcionalidad religiosa, convirtiéndose en ornamentos públicos⁷. Sin embargo, resulta dudoso que fueran expuestas para servir de mofa, como apunta el obispo de Cesarea. Bassett tiene razón

¹ MARCONE, 2002.

² RAHNER, 1945; LIEBESCHUETZ, 1979, 268-269; PÉPIN, 1999.

³ LIEBESCHUETZ, 1995; OTTEN y POLLMANN, 2007.

⁴ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, VII-VIII; VC, III, 54, 2-3; Them., Or. XIX, 228b; Zos. II, 31. Cf. Bonamente, 1993.

⁵ Euseb. Caes., VC, III, 54, 7: (...) μύθων θεοὶ γεγρακότων (...). Ed. Winkelmann, 1991.

⁶ Dörries, 1954, p. 325.

⁷ Euseb. Caes., VC, III, 54, 3.

en afirmar que las intenciones de Constantino al ubicar en la ciudad que llevaba su nombre tal colección era, ante todo, una demostración de autoridad, con la que quería simbolizar su dominio sobre las provincias conquistadas a Licinio. Constantinopla era, en efecto, la segunda Roma, la Roma de Oriente, igualmente embellecida, como la antigua, con objetos llegados de todas las provincias del Imperio, en su caso singular, exclusivamente orientales. Lo que evidencia esta maniobra de política urbanística es que, si bien las imágenes ya no recibían culto, conservaban toda su fuerza sugestiva⁸.

Las representaciones divinas, con obvias referencias mitológicas, también fueron frecuentes en las acuñaciones monetarias hasta el año 324. El Sol Invicto es la divinidad que aparece mayor número de veces y durante más tiempo, pues la última moneda con su imagen fue batida en Antioquía en 325. En otros tipos figura Marte y, de modo más inusual, Júpiter y Hércules⁹. Alföldi vinculaba tanto el uso de esta iconografía divina como su desaparición a la expresión de la evolución religiosa del emperador¹⁰. En realidad, el abandono de este lenguaje figurativo (alusivo a advocaciones característicamente militares) después de 325 cabe ser relacionado con el fin de las guerras civiles y el licenciamiento de las tropas que habían participado en ellas, mayoritariamente devotas de esas divinidades¹¹. Se ha de tener presente que muchas de estas emisiones fueron realizadas con el fin de repartir las piezas entre los soldados, activos o licenciados, en forma de donativos o como parte de la *honesta missio*.

⁸ BASSETT, 2004, pp. 37-49; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2004; OLBRICH, 2015.

⁹ Fears comenta que la más frecuente representación de Sol Invicto en las monedas de Constantino responde a la necesidad del emperador de manifestar su distanciamiento de la ideología oficial tetrárquica, cuyo panteón estaba presidido por Júpiter y Hércules (FEARS, 1981, pp. 823-824). Esta interpretación parece aplicable en relación con la escasa aparición de Júpiter en los tipos constantinianos. No obstante, los panegíricos latinos demuestran que Hércules seguía formando parte del discurso político imperial incluso hasta después de la derrota de Licinio. En general, sobre la representación de las divinidades en los tipos monetarios constantinianos, cf. SAN VICENTE, 2002; ROYO MARTÍNEZ, 2008; CARLÀ, 2010, pp. 31-144.

¹⁰ Según Alföldi, esta iconografía adquirió progresivamente significaciones cristianas (ALFÖLDI, 1948, pp. 39-41). Otros autores de la escuela alemana han preferido hablar de sincretismo religioso, vinculado al principio de concordia que Constantino quería proclamar en Oriente después de la derrota de Licinio en 324. Cf. ALFÖLDI, 1964; WIENAND, 2011.

¹¹ Los soldados de Constantino eran particularmente devotos del dios Sol, como demuestra un relieve del arco de Constantino donde el Sol aparece en una insignia militar. Véase el relieve en: BARDILL, 2011, p. 101, fig. 85.

No obstante, otros elementos míticos formaron parte de la iconografía imperial hasta, al menos, el año 332 ó 333. Un medallón acuñado en Roma para celebrar la victoria de los césares Constantino II y Constancio II sobre los godos representa a uno de ellos entregando a Constantino un globo sobre el que se posa el ave Fénix, símbolo del perpetuo renacer del Imperio¹². La evocación de los mitos en esta pieza monetaria refleja la adhesión del Senado a la tradición cultural clásica y a los cultos tradicionales. Pero la lealtad al príncipe no implicaba que la aristocracia compartiera la afinidad por el cristianismo de Constantino. Acaso por esa razón, poco después de morir el emperador, su biógrafo Eusebio de Cesarea insistió en que se había desentendido de la religión romana: según su relato, Constantino había muerto en la convicción de que su paso a la inmortalidad no tenía nada que ver con la leyenda del ave Fénix, que renacía después de la muerte, sino que, por el contrario, había alcanzado la gloria de la resurrección cristiana¹³.

Los mitos en la literatura de época constantiniana

Los mitos eran, en su origen, relatos de transmisión oral, pero, en época imperial romana, su conocimiento estaba asociado principalmente a la actividad literaria¹⁴. Aristóteles ya los concebía como un conjunto de historias tradicionales, seleccionadas y elaboradas por los escritores¹⁵. En efecto, el panegírico latino dedicado

¹² RIC VII, Rom. 279 (BRUUN, 1966). El emperador que recibe el globo lleva a sus espaldas un trofeo militar, en evidente referencia a una campaña victoriosa, con la leyenda *Gloria saeculi. Virtus Caess.* A sus pies, aparece una pantera con la cabeza agachada. Por el contexto iconográfico, este animal debía de ser una alegoría de la fiera y de los vicios de los bárbaros derrotados por las armas romanas. Aunque esta pieza se ha datado en 326, por su similitud con la acuñación que representa a la diosa Roma recibiendo la rendición de un bárbaro presentado por Victoria con la leyenda *Victoria Gothica* (COHEN, 1868, N° 623; RIC VII, Rom. 306 – BRUUN, 1966-), debieron de ser emitidas en 332, para celebrar la pacificación de los godos alcanzada dicho año. Acerca de estas monedas y sus imágenes, véase: BRYCE, 1989, pp. 15-16; SAN VICENTE, 2002, p. 208. Sobre la campaña gótica de 332, véase: MARAVAL, 2011, pp. 229-230. También es oportuno indicar en este punto que el poema *De aue Phoenixe*, de acuerdo con Richter y Sarzetto, no puede ser atribuido a Lactancio. Según sostienen estos autores, a juzgar por su léxico, parece una composición de época valentiniana (RICHTER, 1993; SARZETTO, 1995). Sin embargo, Harris y Bryce han defendido que *De aue Phoenixe* es una obra de Lactancio (HARRIS, 1978; BRYCE, 1989). En apoyo de la opinión de Richter y Sarzetto, debemos añadir que el contenido del poema del ave Fénix no concuerda con la actitud polémica adoptada por Lactancio ante los mitos clásicos en las *Divinae institutiones*.

¹³ Euseb. Caes., VC, IV, 72.

¹⁴ CAMERON, 2004, pp. 217-252.

¹⁵ Arist., *Poet.*, 1453b, 25. Cf. DETIENNE, 1981, p. 161.

a Maximiano y Constancio, pronunciado en 287 ó 289, los designa con el término *fabulae*¹⁶. El mismo discurso los considera fruto de la “licencia de los poetas”, por oposición a “lo veraz” y a “lo probado”¹⁷. El propio emperador Constantino, en la *Oratio ad sanctorum coetum* (cuya redacción concluyó presumiblemente en 325), se refiere a ellos como obra de poetas, tachándolos de ficción, dado el carácter polémico del texto¹⁸. La *oratio* refutaba así los mitos con los argumentos que procedían de la tradición literaria profana.

Sin embargo, Nazario, en el elogio que dedicó al emperador en 321, da a entender que algunas narraciones míticas se seguían refiriendo oralmente. Parece ser el caso de la legendaria intervención de los Dióscuros en la batalla del Lago Regilo, pues el orador emplea el verbo *ferunt*¹⁹. Por analogía se puede deducir que ocurría lo mismo con el episodio de la vida de Hércules en el que el héroe mató, siendo niño, a dos serpientes que había enviado Juno contra él. El texto latino dice exactamente en relación con este episodio: *ut (...) adhuc ferunt*, es decir, “como todavía cuentan”²⁰. Pero que Nazario indicara que se trataba de una tradición de transmisión oral no significa que lo fuera. En realidad, el pasaje en cuestión se refiere a los ofidios con el término *dracones*, lo que sugiere la dependencia formal del panegírico con las *Fabulae* de Higino, que emplean el mismo vocablo al narrar la proeza hercúlea²¹.

Por cuanto se ha observado, en el siglo IV, algunos mitos formaban parte del dominio exclusivo de la cultura escrita; otros, en cambio, continuaban siendo propiamente tradiciones orales y anónimas. Se debe destacar que la valoración intelectual (y también política) de los mitos no era, en sí misma, mala. Más bien, los panegíricos latinos distinguían dos tipos de “mitos”: las invenciones de los escritores,

¹⁶ *Pan. Lat.* X (II), 1, 1.

¹⁷ *Pan. Lat.* X (II), 1, 1: *Neque enim fabula est de licentia poetarum (...), sed manifesta res probata* (ed. Nixon y Rodgers, 1994).

¹⁸ *Oratio ad s. coet.*, X. Sobre la *Oratio*, cf. CRISTOFOLI, 2005. En realidad, la asociación entre poesía e invención era muy antigua, pues ya Solón había señalado que “en muchas cosas mienten los cantores” (Solón, fr. 21).

¹⁹ *Pan. Lat.*, IV (X), 15, 4.

²⁰ *Pan. Lat.*, IV (X), 16, 6.

²¹ Hyg., *Fab.* XXX: *Infans cum esset, dracones duos duabus manibus necavit (...)* -ed. Boriaud, 1997-. Plauto, Virgilio y Ovidio, sin embargo, se referían a las serpientes con el vocablo *angues* (Plaut., *Amph.*, 1107-1116; Virg., *Aen.*, VIII, 288; Ovid., *Heroid.*, IX, 21). El término *draco* subraya la monstruosidad de los animales, en su caso, por sus reflejos áureos, como advertía Lucano (Luc., *Phar.*, IX, 728). Cf. TRINQUIER, 2008. En general, sobre los dragones en la literatura clásica, véase: OGDEN, 2013.

que “adornaban” y “exageraban” las tradiciones, adulterándolas, de algún modo, para deleite de los receptores de sus obras, y las que permanecían en la memoria de las gentes²². Los mitos eran denostados, tanto por los autores profanos como por los cristianos. Los primeros veían en ellos una corrupción de la tradición cultural, en tanto que los segundos los contemplaban como falsedades que apartaban a los hombres de la verdadera religión y de las buenas costumbres. Sin embargo, para los profanos, los relatos orales eran una expresión de sencilla piedad cívica, mientras que para los cristianos eran una superstición²³. En tanto que éstos rechazaban la mitología, por sus inconsistencias internas, los intelectuales observantes de la religión tradicional de la época, siguiendo los modelos de Plotino y de Porfirio, se esforzaron en darles un nuevo significado trascendente²⁴. Para ello, trataron de superar mediante la interpretación alegórica el evidente origen popular de muchos de los relatos míticos, de igual modo que también persiguieron evitar su reducción a la forma literaria que se hacía de ellos en la mayor parte de las escuelas gramaticales. Los filósofos no sólo estudiaban el contenido de los mitos, sino que reflexionaban sobre ellos como un medio para acceder al conocimiento místico de los dioses²⁵. En época de Constantino, el pensador que más destacó en este sentido fue Jámblico, fallecido después de 324, aunque se desconoce la fecha precisa. En su obra *De mysteriis Aegyptiorum* señalaba que trataba de ofrecer con ella una formación filosófica y práctica de las religiones tradicionales, vinculada a la teúrgia, similar (a su juicio) a la que dieron Pitágoras, Platón y Demócrito, y que era distinta de la que enseñaban entonces los “profesores públicos”²⁶. Este comentario del filósofo invita a pensar que los maestros gramaticales

²² Lact., *Div. inst.*, I, 5, 3-14. En este pasaje, Lactancio critica la *ornatio* y *amplificatio* de las tradiciones que hacían por norma los literatos. Aunque el texto es cristiano, elabora, en realidad, el modo de ver la mitología que se había difundido en las escuelas de retórica de finales del siglo III y comienzos del siglo IV. Cf. PERRIN, 2008, p. 362.

²³ Tert., *Apol.*, X, 2 y sgs.; Prud., *Contra Symm.*, II, 773 y sgs. En realidad, el término *superstitio*, en la literatura cristiana, no se refiere tanto a la creencia en los mitos, sino en la credulidad que despertaba la realización de ritos a los que estaban asociados.

²⁴ Los practicantes de los cultos tradicionales distinguían los ritos consuetudinarios de la exégesis mitológica. Cf. MARKUS, 1974, 39.

²⁵ GARCÍA GUAL, 1987, pp. 58-60; RAMOS JURADO, 2003.

²⁶ Xamb., *De myst.*, I, 1, 3: *κοινῶν διδασκάλων* (ed. Des Places, 1966). A comienzos del siglo IV, los intelectuales griegos estimaban en más a los filósofos que a los rétores, tal y como advierte Lactancio en el prólogo de las *Divinae institutiones*: (...) *apud Graecos, maiore in gloria philosophi quam oratores ferunt* (ed. Heck y Wlosock, 2005).

habían reducido la mitología a la simple expresión retórica. Jámblico reaccionó ante esta simplificación del legado mítico reclamando prestar atención al carácter sagrado de los relatos tradicionales, tal que, a su modo de ver, procuraban claves para contemplar lo divino.

Dentro de que había una actitud crítica generalizada entre los intelectuales de la época, tanto paganos como cristianos, la opinión de Constantino hacia los mitos varió notablemente a lo largo de su principado, en consonancia con la evolución de su política religiosa y de su actitud particular en cuestión de creencias²⁷. Con independencia de la adopción del cristianismo como su religión personal, el lenguaje oficial siguió reconociendo a los dioses de los romanos como los protectores del Imperio. Los mitos gozaban todavía de gran predicado ideológico y fueron evocados en los panegíricos hasta el año 321. La actitud de Constantino hacia ellos cambió de modo evidente después del año 324, cuando, una vez derrotado su cuñado Licinio y unidas bajo su autoridad las provincias de Oriente y Occidente manifestó en tres documentos oficiales su adhesión exclusiva a la fe monoteísta cristiana²⁸. No en vano, atribuía la derrota de Licinio a la providencial intervención del Dios único de los cristianos²⁹. A partir de ese momento los motivos mitológicos desaparecieron de la oratoria palatina.

La definitiva aceptación de Constantino del cristianismo como la única religión verdadera le hizo apartarse (al menos, en cuanto al lenguaje oficial) de cualquier vestigio de politeísmo demasiado evidente. A partir de ese momento, pasaron a ser denostados, pero no por ello desaparecieron de la literatura vinculada al príncipe. Se pueden, en efecto, distinguir dos tendencias acerca de la comprensión de las tradiciones míticas en los autores cristianos: por una parte, Lactancio y el mismo Constantino, que estimando los mitos como obra de los literatos, consideraban que podían estar inspirados y reflejar parcialmente la verdad revelada, y, por otra, Eusebio de Cesarea

²⁷ El historiador liberal Jakob Burckhardt se cuestionaba la sinceridad de la conversión de Constantino (BURCKHARDT, 1853, 343-344). La historiografía actual no valora este hecho en términos morales, sino como factor condicionante de la actuación política del emperador. Sobre el proceso de acercamiento de Constantino al cristianismo, véase: VAN DAM, 2003; BRASCHI, 2007; BUENACASA PÉREZ, 2010; BONAMENTE, 2012; MORENO RESANO, 2013.

²⁸ Euseb. Caes., VC, II, 24-42 (Carta a los ciudadanos de Palestina); 48-60 (Carta a los ciudadanos de Oriente); IV, 9-13 (Carta a Sapor).

²⁹ Euseb. Caes., VC, II, 55, 1.

y Juvenco, polemistas mucho más agresivos hacia la mitología³⁰. Ambas actitudes hacia los relatos tradicionales corresponden no sólo a planteamientos de naturaleza estrictamente doctrinal, desde el punto de vista religioso, sino también a diferentes concepciones de la ideología imperial y de la política religiosa. Lactancio y Constantino, según advirtió Amarelli, parten de la necesidad de conciliar el legado institucional y cultural de la civilización clásica con la novedad del cristianismo³¹. Eusebio, por el contrario, contempla el principado de Constantino como una nueva edad, una suerte de Imperio que era la perfecta imagen del Reino celeste y que reemplazaba a las antiguas instituciones, manchadas por la sombra de la impiedad y de la persecución de los cristianos³². El obispo de Cesarea lo celebraba así en *De laudibus Constantini*, la obra que dedicó al emperador en 335 ó 336, refiriéndose al “signo salvador”, el anagrama del crismón adoptado por Constantino como emblema personal³³:

(...) *ha visto cómo (el signo salvador) es lo único que ha ensombrecido todas las mentiras que se han dicho acerca de los dioses en la tierra desde siempre, entregó el error a la oscuridad y el olvido, alumbró con luz intelectual a almas de los hombres y descubrió a todos el verdaderamente único Dios*³⁴.

³⁰ Frede sostiene que, en opinión de Eusebio, los mitos no eran genuinamente helénicos, sino que los griegos habían sido elaborados por los griegos a partir de ciclos legendarios bárbaros. Cf. FREDE, 1999, pp. 243-246. El obispo elaboró una crítica sistemática de la mitología en los tres primeros libros de la *Praeparatio Euangelica*. La actitud eusebiana hacia los cultos tradicionales ha sido estudiada por Kofsky. Cf. KOFKY, 2000.

³¹ AMARELLI, 1978, p. 83.

³² FARINA, 1966. Los autores modernos divergen acerca de las características de la monarquía constantiniana en la obra de Eusebio. Para Amerise, se trataba de un nuevo régimen, inspirado por el cristianismo, con miras de continuidad histórica por medio de la sucesión dinástica. A juicio de Calderone, el fin de las persecuciones podría anunciar la llegada del fin de los tiempos. Sin embargo, Morgan sostiene que, para el obispo de Cesarea, la monarquía constantiniana había manifestado la omnipotencia y providencia divina en la Historia, realizándose en la llegada de una edad mesiánica. En cambio, Piccinini comenta que el principado de Constantino era situado por Eusebio en un horizonte atemporal y eterno. Cf. PICCININI, 1993; CALDERONE, 1997, p. 92; AMERISE, 2005, p. 37; MORGAN, 2005, pp. 205-207. En mi opinión, Eusebio planteaba que la monarquía eterna de Constantino se perpetuaba en la sucesión dinástica.

³³ Sobre la composición y fecha de *De laudibus Constantini*, cf. AMERISE, 2005, pp. 17-24.

³⁴ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, X: (...) ὡς πάντα μὲν τὰ ἐξ αἰῶνος περὶ θεῶν ἐψευσμένα, μόνον ἐπὶ γῆς ἐκάλυψεν ὁφθὲν, καὶ σκότω μὲν καὶ λῆθι παραδέδωκε τὴν πλάνην, φῶς δὲ νοερὸν ψυχῆς ἀνθρώπων ἐκλάμψαν, τὸν μόνον ἀληθῆ τοῖς πᾶσιν ἀνεκάλυψε Θεόν· (...). Ed. Heikel, 1902.

El emperador había defendido la primera interpretación en la *Oratio ad sanctorum coetum*, texto de patente inspiración lactanciana, en el que había observado que los mitos eran una invención de los literatos, aunque, al mismo tiempo, reconocía que algunos de ellos podrían haber actuado bajo la inspiración sobrenatural. En este sentido, los términos del discurso son muy expresivos:

(Algunos) dan crédito a los mitos poéticos y llenan toda Grecia y toda la barbarie con sus vanos y falsos discursos. (...) Pero si hacen versos bajo el influjo de la divinidad, conviene creerles, en tanto que hablan inspirados. (...) Pero creo que no era posible que apreciaran nada acerca de la naturaleza de lo más poderoso, ni mintieran, ni profanaran ni de cerca la verdad³⁵.

Este pasaje está claramente relacionado otro que figura en el libro primero de las *Divinae institutiones* de Lactancio³⁶. La obra, a la sazón, aunque había sido redactada en época de la persecución de Diocleciano, fue revisada y vuelta a publicar en 325, dedicada a Constantino, con motivo de su profesión de fe monoteísta³⁷. El texto dice así:

Vayamos a los autores, y citémosles a ellos mismos como testigos para probar lo verdadero: probemos a partir de ellos que es necesario que exista un solo Dios. No porque ellos hubieran conocido la verdad, sino porque tamaña es la fuerza de la verdad, que nadie puede ser tan ciego que no vea él con sus ojos el imponente resplandor divino. Así, los poetas, aunque adornaran a los dioses en composiciones y que, de igual modo, exageraran sus acciones con las mayores loas, sin embargo, muy a menudo confiesan que todas las cosas están contenidas y regidas conjuntamente en un espíritu y una mente³⁸.

³⁵ *Oratio ad s. coet.*, X: (...) μύθοις δὲ πιστεύουσι ποιητικοῖς, καὶ πᾶσαν μὲν Ἑλλάδα, πᾶσαν δὲ βάρβαρον, ἑώλοις τε καὶ ψευδέσι φήμαις διαβοῶσιν. (...) Εἰ γὰρ ἐπιπνοία θεῖα μετέρχονται τὴν ποιητικὴν, πιστεύειν αὐτοῖς καὶ πείθεσθαι προσήκει, περὶ ὧν λέγουσιν ἐνθουσιάζοντες. (...). Ἦν γὰρ δυνατὸν, οἶμαι, μὴδὲν παρὰ τὴν ἀλήθειαν περὶ τῆς κρείττονος φύσεως ἰστοροῦντας, μὴ ψεύδεσθαι μεδὲ δυσσεβεῖν. Ed. Heikel, 1902.

³⁶ Sobre la influencia de Lactancio en la formación intelectual y religiosa de Constantino véase: DIGESER, 2000.

³⁷ Lact., *Div. inst.*, I, 1: *Quod opus nunc nominis tui auspicio inchoamus, Constantine imperator maxime, qui primus Romanorum principum, repudiatis erroribus, maiestatem Dei singularis ac ueri et cognouisti et honorasti* (Ed. Heck y Wlossock, 2005).

³⁸ Lact., *Div. Inst.*, I, 5: *Veniamus ad auctores, et eos ipsos ad ueri probationem testes citemus: ex his unum Deum probemus necesse est. Non quod illi habuerint cognitam ueritatem,*

No obstante, el cuestionamiento de la veracidad de los mitos planteada por los autores cristianos no era novedoso en el mundo antiguo, y menos cuando la evocación de ciertas tradiciones tenía implicaciones políticas. La crítica de los relatos tradicionales se remonta en el mundo griego al final del arcaísmo. El filósofo y poeta Jenófanes rechazaba las versiones que ofrecían de ellos Homero y Hesíodo, pues las juzgaba invenciones en las que los dioses se comportaban de modo vergonzoso, dado que robaban, cometían actos de lujuria y engañaban sin reparos³⁹. El panegírico latino dedicado a Maximiano y Constancio contraponía las *fabulae* de los poetas a la *res manifesta et probata*, es decir, los relatos elaborados a partir de la mitología y los hechos conocidos y acreditados⁴⁰. Décadas después, Nazario encomia la credibilidad de las hazañas de Constantino, en consideración de que las afirmaciones de los escritores no lo eran⁴¹. En este caso el autor no se refiere a los mitos con el término *fabulae*, sino con el de *historiae*, en clara referencia a que se trataban de narraciones elaboradas por escrito. El orador rechaza la espuria antigüedad de los relatos literarios, mientras que parece tener consideración por los hechos legendarios, conservados en la memoria a través de las generaciones⁴². La observación aparece intercalada en el discurso precisamente entre dos referencias a hechos mitológicos: la intervención providencial de los Dióscuros en la batalla del lago Regilo y la mención de la proeza de Hércules niño matando las dos serpientes enviadas por Juno⁴³. Las dos noticias están recordadas con el verbo *fero*, cuyo empleo, a nuestro juicio, pretende destacar su origen oral, para diferenciarlas de las ficciones literarias de presunta vetustez.

Como se ha podido comprobar, Constantino asumía que la veracidad de los mitos estaba bajo sospecha, al menos, la de aquellos que habían sido recreados por los literatos. Sin embargo, la literatura palatina, que expresaba la ideología oficial de cada período, recurrió constantemente a ellos, adaptándolos a los cambiantes posicionamientos del emperador en materia de religión.

sed quod ueritatis ipsius tanta uis est, ut nemo possit esse tam caecus qui non uideat ingentem se oculis diuinam claritatem. Poetae igitur, quamuis deos carminibus ornauerint, et aequalis ipsorum gestas amplificauerint summis laudibus, saepissime tamen confitentur spiritu et mente una contineri regique omnia.

³⁹ Xenoph., fr. XIV. Cf. FRÄNKEL, 1962, pp. 312-313; RODRÍGUEZ ADRADOS, 1981, p. 144; GARCÍA LÓPEZ, 1986, p. 50.

⁴⁰ *Pan. Lat.*, X (II), 1, 1.

⁴¹ *Pan. Lat.*, IV (X), 16, 5.

⁴² *Pan. Lat.*, IV (X), 15, 5.

⁴³ *Pan. Lat.*, IV (X), 15, 4; 16, 6.

Los mitos solares

La primera función política de los mitos era conferir legitimidad a quienes ejercían el Imperio. Constantino, que había llegado al poder al margen de las previsiones sucesorias tetrárquicas planteadas por Diocleciano, justificó su proclamación en Eboracum en 306 a partir del principio dinástico. Su padre Constancio le había designado heredero y las tropas le aclamaron por sus excelentes cualidades de jefe militar, al parecer con título de Augusto⁴⁴. Constantino había recibido la potestad de un progenitor deificado, cuya apoteosis se había producido de modo prodigioso. El primero de los discursos constantinianos de la colección, dedicado a Maximiano y al propio Constantino en 307, describe que el divino Constancio había sido llevado al cielo por el Sol en su carro esplendoroso, cuando el dios, llegado al lugar de su ocaso, se preparaba para comenzar su carrera diurna⁴⁵. El orador de 310 aprovechó también para loar el solar británico, considerado entonces el fin del mundo, y por consiguiente, también un lugar donde las divinidades se hacían presentes: allí el Sol se dejaba ver morir para luego reaparecer, y, con su concurso, ratificaban la designación del nuevo emperador⁴⁶. Gracias al empleo literario del mito del curso diario solar, Constantino trascendía su prosaico acceso al principado, logrado gracias al apoyo de las tropas provinciales galas que estaban haciendo frente a los pictos en Britania⁴⁷.

El Sol, como astro divinizado soberano en la astrología de la época, confirmaba el poder a los emperadores. De igual modo que había presidido la proclamación imperial de Constantino, su providencial intervención (especialmente eficaz cuando se hallaba en la cúspide del firmamento) también garantizaba la pacífica transmisión dinástica del poder. Por eso, Fírmico Materno, en su tratado *Mathesis*, redactado en 337, concluía su libro primero con esta invocación de los planetas de este modo⁴⁸:

⁴⁴ *Paneg. Lat.*, VII (VI), 8, 1; *Paneg. Lat.*, VI (VII), 4, 1; Lact., *De mort. persec.*, XXIV, 9; *An. Val. I*, II, 4; Aurel. Vict., XL, 2; *Ep. de Caes.*, XLI, 3; Iulian. Caes., *Or. I*, 6.

⁴⁵ *Pan. Lat.*, VII (VI), 14, 3: (...) *diue Constantine, quem curru (...) dum uicinos ortus repetit occasu, Sol ipse inuecturus caelo excepit.*

⁴⁶ *Pan. Lat.*, VI (VII), 9, 3: (...) *Sol ipse qui nobis uidetur occidere ibi appareat praeterire.* (...); 9, 5: (...) *inde proprius a dis mittitur imperator ubi terra finitur.*

⁴⁷ Lact., *De mort. persec.*, XXIV, 9; *Paneg. Lat.*, VII –VI–, 8, 1; Aurel. Vict., XL, 2; *Ep. de Caes.*, XLI, 3; Iulian. Caes., *Or. I*, 6; *An. Val. I*, II, 4; Zos. II, 9, 1.

⁴⁸ Sobre *Mathesis* y su cronología, cf. MONAT, 1992, pp. 7-23.

*Sol Óptimo Máximo, que posees la parte central del cielo, mente y templanza del mundo, príncipe y conductor de todas las cosas, que con tu luz perpetúas las llamas de las demás estrellas flamíferas; tú, Luna, que, situada en las últimas regiones del cielo (...), resplandeces con augusta radiación con las luces del Sol, (...) y también vosotros, Mercurio y Venus, acompañantes del fiel Sol: pues decretáis los perpetuos imperios en consenso de vuestra moderación y del dios supremo, haced imperar sobre nuestros descendientes y los descendientes de nuestros descendientes por infinitas continuidades de siglos al príncipe Constantino Máximo y a sus muy invictos hijos, señores y césares nuestros, para que, alejada toda la amargura de los males, la raza humana consiga los beneficios de la felicidad estable y perpetua*⁴⁹.

Los mitos de Roma

Al igual que la protección de la divinidad suprema del Sol garantizaba la perpetuidad de la sucesión imperial, la estabilidad política y el común bienestar, la literatura constantiniana desarrolló otro mito asociado a la continuidad institucional del Imperio: la eternidad de Roma.

La idea de que la Urbe había sido fundada para no sucumbir jamás aparece en distintas ocasiones en los panegíricos latinos. Pero la primera formulación de este predicado político era muy anterior. Cicerón se refería ya a la inmortalidad de la *res publica*⁵⁰. Livio hablaba de que Roma había “sido fundada para la eternidad”⁵¹. Tibulo usaba términos similares⁵². Pero fue en el Oriente romano de época imperial, a partir del siglo II d. C., donde se acuñó la expresión ἀθάνατος καὶ βασιλίσσα

⁴⁹ Firm. Mat., *Math.* I, 14: *Sol optime maxime, qui mediam caeli possides partem, mens mundi atque temperies, dux omnium atque princeps, qui ceterarum stellarum ignes flammiferarum luminis tui moderatione perpetuas, tuque Luna, quae (...) luminibus Solis augusta radiatione fulgescis, (...) uos etiam, fidi Solis comites Mercurius et Venus: Constantinum Maximum principem et huius inuictissimos liberos, dominos et Caesares nostros, consensu uestrae moderationis et dei summi obsecuti iudicio perpetua his decernentis imperia, facite etiam nostris posteris et posterum nostrorum posteris infinis saeculorum continuationibus imperare, ut omni malorum acerbitate depulsa humanum genus quietae et perpetuae felicitatis munera consequantur.* (Ed. Monat, 1992).

⁵⁰ Cic., *De re publ.*, III, 41. Cf. MELLOR, 1981, p. 1019.

⁵¹ Liu., IV, 4, 4: (...) *in aeternum urbe condita* (...) –ed. Bayet, 1965-. Cf. MELLOR, 1981, p. 1008.

⁵² Tibul., II, 5, 23: *Romulus aeternae nondum formauerat.* (Ed. Luck, 1988).

aplicada a la ciudad⁵³. Roma recibía así los atributos que habían ornado a los reyes helenísticos: como diosa personificada, era inmortal y soberana⁵⁴. Por otra parte, el concepto de Roma, desarrollado en esa centuria por Elio Arístides, no se limitaba a la ciudad, sino que hacía referencia, de modo representativo, al conjunto del Imperio⁵⁵.

La creencia de que Roma era eterna se consolidó después de que Galieno celebrara su milenario en 248⁵⁶. Los discursos tetrárquicos insistieron en ella, para despertar el patriotismo romano asociado al sistema tetrárquico después de las convulsiones previas a la llegada de Diocleciano al poder. La tetrarquía había restablecido el orden sucesorio en el Imperio, supervisado por Diocleciano, lo que había evitado la llegada al poder de nuevo de plebeyos (en clara alusión a los emperadores-soldado del siglo III), toda vez que, mediante la adopción de los césares, éstos recibían legítimamente la ascendencia imperial. Sólo el principado podía garantizar la estabilidad política de Roma y sólo esa forma institucional aseguraba su supervivencia. Así lo constata el panegírico de 307:

*Nos congratulábamur de que finalmente, vosotros, emperadores siempre Hercúleos, que no tenéis origen plebeyo, sino estirpe imperial, hayáis dado continuidad a la república, (una vez) celebrado el milésimo año después de que fuera fundada la Ciudad, para que no pasaran por (las manos de) las nuevas familias los tornadizos timones del común bienestar. ¡Que esto perdure por todos los tiempos!*⁵⁷

También el panegírico de Maximiano y Constancio encumbraba el “inmortal nacimiento de la Ciudad”⁵⁸. La victoria de Constantino sobre Majencio de 312 fue presentada como una confirmación de la perennidad de Roma, y más después de que hubiera estado bajo el mando de un personaje aborrecible, como era el hijo de

⁵³ Dio Cass., LXXVI, 4; IG XIV, 830. Cf. Gagé, 1986, pp. 2401-2402. Aunque, en realidad, el adjetivo latino *aeternus*, en su acepción original, califica lo “perdurable en el tiempo”. Cf. TURCAN, 1983, BOWERSOCK, 2006, p.979.

⁵⁴ Sobre la personificación de Roma, véase: IMBERT, 2004.

⁵⁵ CRISCUOLO, 2002, pp. 296-297.

⁵⁶ Aurel. Vict., XXVIII, 1; Eutrop., IX, 3; Oros., *Hist.*, VII, 20, 2.

⁵⁷ *Pan. Lat.*, VII (VI), 2, 5: *Qui non plebeio germine sed imperatoria stirpe rem publicam propagatis ut quod millesimo anno post Urbem conditam euenisse tandem gratulabamur, ne mutatorias per nouas familias communis salutis gubernacula traderentur, id ex omnibus aetatibus duret, imperatores semper Herculi.*

⁵⁸ *Pan. Lat.*, X (II), 1, 4: *immortalis ortus (...) ciuitatis.*

Maximiano⁵⁹. Roma aparece figurada en el anónimo panegírico de 313 como una divinidad operante. Pero también conviene destacar que, en concordancia con la evolución religiosa de Constantino, la supervivencia histórica de Roma es una consecuencia de la providencial intervención omnisciente del ignoto dios supremo al que se atribuía la derrota de Majencio. Después de que los acuerdos milaneses hubieran sancionado que el ser divino que habitaba en el cielo era desconocido, el panegírico de 313 proclamaba la existencia de una divinidad henoteísta, superior a todos los dioses llamados “menores”, bajo cuyos nombres y epítetos se encontraba su *numen* omnisciente y poderoso⁶⁰. Roma había actuado con el dios desconocido para arrojar del poder al tirano. Dice el texto al respecto:

*Esta mente divina y la majestad eterna de la misma Ciudad han desbaratado los planes de ese hombre nefasto*⁶¹.

Nazario desarrolló todavía más este motivo, destacando que la eternidad de la Urbe se debía también a la virtud política y militar de Constantino, quien había puesto empeño en acabar con todos los tiranos que podían perjudicarla con sus desafueros. Decía así el orador:

*Roma ha sido constituida y fundada a perpetuidad, y has destruido con su stirpe a todos los que podían arruinar su estabilidad*⁶².

Al igual que estaba asegurada la continuidad sin término de la existencia de Roma por el dios ignoto al que sólo conocía Constantino, también lo estaba su poder. Roma era una divinidad, y, al igual que era inmortal, también era poderosa. Los panegíricos tetrárquicos la proclamaban *domina gentium*⁶³. En este particular atributo de la Urbe divinizada sólo incide Nazario. Roma era fuerte (*praepotens*), en el

⁵⁹ Tachado de “monstruo” en el panegírico de 313, sin ningún tipo de contemplación (*Paneg. Lat.*, -XII- IX, 3, 5). Véase al respecto: LASSANDRO, 1981.

⁶⁰ *Paneg. Lat.*, XII (IX), 26: (...) *summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse uoluisti (quem enim te dici uelis, scire non possumus), (...) mens diuina es, quae toto infusa mundo omnibus miscearis elementis (...) sine aliqua supra omne caelum potestas es (...): te inquam oramus ut hunc et in omnia saecula principem serues.*

⁶¹ *Pan. Lat.*, XII (IX), 16, 2: (...) *diuina illa mens et ipsius Urbis aeterna maiestas nefario homini eripere consilium.*

⁶² *Pan. Lat.*, IV (X): *Constituta enim et in perpetuum Roma fundata est, omnibus qui statum eius labefactare poterant cum stirpe deletis.*

⁶³ *Pan. Lat.* X (II), 1, 4; XI (III), 12, 1; VII (VI), 11, 7.

sentido militar del término⁶⁴. Como tal, y a pesar de la constante amenaza de los ataques de los pueblos bárbaros contra las fronteras renana y danubiana del Imperio, estaba llamada a extender siempre sus límites⁶⁵. Además, procuraba los mejores bienes a los romanos⁶⁶. El orador se le dirige a la Ciudad personificada diciéndole:

*Has comprobado que eres la fortaleza y la reina de todos los pueblos y las tierras*⁶⁷.

Del mismo modo que Constantino proclamaba la eternidad y poderío de Roma, asociaba sus triunfos militares a una virtual renovación de su fundación. El panegírico de 313 invocaba al Tíber recordando que, así como había aconsejado a Eneas y tutelado a Rómulo cuando había sido abandonado, no había brindado protección a Majencio. Por el contrario, había ayudado a Constantino, considerándole un nuevo fundador de Roma, a conseguir su victoria sobre el tirano⁶⁸. En este caso, el propósito del anónimo orador galo era tratar de contrarrestar el peso del discurso oficial del recién derrotado hijo de Maximiano, quien en las acuñaciones usaba el título de *Conseruator urbis suae*⁶⁹.

Las referencias al ciclo legendario de la fundación de Roma proceden de fuentes literarias, e inequívocamente, la capacidad inventiva de los escritores desempeñó un papel decisivo en su desarrollo. En este caso, Constantino no rechazaba su veracidad, porque tanto la eternidad como el poder de Roma eran dos principios inseparables del ejercicio del principado, ya que garantizaban la continuidad institucional del Imperio⁷⁰. El panegírico de 307 afirmaba que, en virtud de la majestad de la Ciudad, ella misma “mandaba sobre los emperadores”⁷¹. De su continuidad dependía también la autoridad de los príncipes y la sucesión dinástica. Lo constata el medallón de bronce

⁶⁴ *Pan. Lat.* IV (X), 26, 5: *O praepotens Roma* (...).

⁶⁵ *Pan. Lat.* IV (X), 27, 5: (...) *semper extendendae Vrbis* (...).

⁶⁶ *Pan. Lat.* IV (X), 36, 1: (...) *tantorum Roma compos bonorum* (...).

⁶⁷ *Pan. Lat.* IV (X), 35, 2: *Sensisti, Roma, tandem arcem te omnium gentium et terrarum esse reginam* (...).

⁶⁸ *Pan. Lat.* XII (IX), 18, 1: *Sancte Thybri, quondam hospitis monitor Aeneae, mox Romuli conseruator expositi, tu nec falsum Romulum diu uiuere nec parricidam Vrbis passus es enatare. (...) merito Constantini uictoriae particeps esse uoluisti, (...).*

⁶⁹ *RIC Rom.* 213-S (Bruun, 1966). Cf. CULLHED, 1994, pp. 45-49; DONCIU, 2012, pp. 86-88.

⁷⁰ ANDRÉS PÉREZ, 2015, pp. 322-323.

⁷¹ *Pan. Lat.*, VII (VI), 10, 5: *Fecit enim Roma ipsa pro maiestate nominis sui ut ostenderet posse se etiam imperatoribus imperasse.*

en el que Constantino, sedente, recibe de uno de los césares un globo, emblema de la potestad augustal, coronado por el ave Fénix, símbolo de la constante revitalización cíclica del Imperio. La leyenda que acompaña a esta representación reza: *Gloria saeculi, uirtus Caess.* El retorno perpetuo permitía superar los agoreros presagios del augur Vetio que anunciaban la destrucción de Roma después de doce ciclos seculares⁷². El principado de Constantino y de sus hijos era presentado así como una nueva edad de oro, equiparable a una nueva constitución política de Roma⁷³. De algún modo, se puede sostener que la fundación de Constantinopla fue una forma de confirmar la continuidad de Roma en la nueva Urbe⁷⁴.

Esto no impidió que el poeta cristiano Juvenco, comenzara su *Historia Euangelica*, compuesta en 329, y dedicada a Constantino, con estas palabras⁷⁵:

*Nada en el conjunto del mundo debe ser considerado inmortal,
ni el orbe, ni los reinos de los hombres, ni el áurea Roma, (...)*⁷⁶.

El presbítero hispano comparaba así la falsa eternidad atribuida por los mitos a Roma con la eternidad de Cristo, que había brindado al Imperio la “paz de Cristo”. Juvenco daba a entender en los versos finales de su obra que con la victoria de Constantino sobre sus enemigos había nacido una nueva época de paz, que, a diferencia de Eusebio, también consideraba destinada a finalizar: la única eternidad es la eternidad divina que otorga Dios a los justos, y que desea para el emperador⁷⁷.

La mitología bélica: los Dioscuros y Hércules.

Las tradiciones mitológicas también sirvieron a Constantino para presentar sus éxitos militares como el resultado de la intervención divina. Las victorias manifestaban el favor prestado por los dioses al emperador. Nazario narra que mientras Constantino emprendía la campaña contra Majencio en el Norte de Italia en

⁷² Censor., *De die nat.*, XVII, 15. Cf. GIL FERNÁNDEZ, 1983, p. 167.

⁷³ La imagen del principado de Constantino como una nueva “edad de oro” también fue desarrollada por Optaciano Porfirio, en particular, en el *carmen* XIV, 1-5. Cf. WIENAND, 2012.

⁷⁴ BOWERSOCK, 2006, pp. 980-981; OLBRICH, 2015.

⁷⁵ Sobre la obra de Juvenco, cf. FONTAINE, 1981, pp. 67-80; DOMÍNGUEZ DEL VAL, 1998, pp. 93-106.

⁷⁶ Iuuenec. *Praef.*, 1-2: *Immortale nihil mundi compage tenetur, / non orbis, non regna hominum, non aurea Roma.* (Ed. Huemer, 1891). Cf. PASCHOUD, 1967, p. 10.

⁷⁷ Iuuenec., IV, 805.810-811: *Haec mihi pax Christi tribuat, pax haec saeculi, (...) / aeternam capiat diuina in saecula uitam / per Dominum Christum, qui in saecula regnat.*

312, en Galia fueron observados ejércitos celestes, encabezados por Constancio, el padre del emperador, para demostrar que contaba con su ayuda sobrenatural. El orador aprovechó para recordar que los Dioscuros intervinieron en la batalla del lago Regilo, brindando el triunfo a los romanos⁷⁸.

El panegírico de Nazario también compara a Constantino, victorioso sobre los reyes francos Ascárico y Merogaiso en 307, cuando todavía era César, con Hércules, que, cuando apenas contaba con unos meses, mató las dos serpientes enviadas contra él por Juno. No es posible reconocer en este pasaje reminiscencias del discurso tetrárquico hercúleo⁷⁹. Más bien, es una reafirmación de las aspiraciones monárquicas de Constantino (representado como un héroe) cuando ya se fraguaba el segundo enfrentamiento civil con Licinio⁸⁰. Para vencer a un enemigo político era preciso presentarse como un contendiente poderoso, y más, si se contaba con la virtud divina. La razón no era tanto amenazar a su adversario, sino persuadir a los combatientes de uno y otro frente de que tenía visos de ganar una eventual guerra civil.

Consideraciones finales

Como se ha podido comprobar, los mitos clásicos fueron una cuestión política en época constantiniana. Constantino compartió con algunos de los intelectuales coetáneos una actitud crítica hacia la mitología, pero era consciente de la fuerza persuasiva que conservaban en su época las historias legendarias. Por esa razón se sirvió de ellos para situar sus éxitos militares y su carrera política hacia el poder monárquico dentro de un horizonte mítico en los panegíricos latinos constantinianos, en el que las ideas de unidad y eternidad, asociadas al patrocinio solar y a Roma divinizada, vigorizaban su autoridad. Después de derrotar a Licinio y de haber declarado públicamente su fe monoteísta cristiana en 324, su principado pasó a estar comprendido dentro de la economía divina de la salvación, siguiendo la expresión acuñada por Eusebio en la *Historia Ecclesiastica*⁸¹. El obispo de Cesarea, además, planteó en *De laudibus Constantini* y luego en la *Vita Constantini*, que Constantino, brazo de Dios en la tierra, había hecho del Imperio una imagen del Reino celeste⁸².

⁷⁸ Liu., II, 12-13; *Pan. Lat.* IV (X), 15, 4.

⁷⁹ *Pan. Lat.* IV (X), 16, 6.

⁸⁰ El panegírico de Nazario, además de ser un manifiesto político, constituye una seria advertencia de guerra de Constantino a Licinio. Cf. LOLLI, 2002.

⁸¹ Euseb. Caes., HE, I, 1, 8; X, 8, 19.

⁸² Euseb. Caes., *De laud. Const.*, II-III; VC, I, 2-6; IV, 74-75. Cf. FARINA, 1966.

Toda vez que Constantino había pasado a ejercer el Imperio con visos de eternidad escatológica, la evocación de las viejas fábulas comenzó a dar paso a un nuevo lenguaje de corte, de inspiración cristiana⁸³. Sin embargo, los sustanciales cambios en los fundamentos ideológicos del principado no llevaron a un rechazo frontal de las tradiciones mitológicas, al menos, en el ámbito palatino. Sirva de ejemplo que Lactancio y Constantino reconocían en ellas algunos reflejos de la revelación divina. Tampoco impidió ni la publicación ni la circulación del tratado astrológico *Mathesis*, en el que Fírmico Materno invocaba sobre él la protección del Sol. No obstante, otros autores cristianos, como Juvenio y Eusebio, ajenos a la vida palatina, fueron mucho más rigoristas al tacharlas de falsas.

BIBLIOGRAFÍA

- A. ALFÖLDI, 1948, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford.
- M. R. ALFÖLDI, 1964, "Die Sol Comes-Münze vom Jahre 325. Neues zur Bekehrung Constantins", en Mullus. *Festschrift Theodor Walser*, A. Stuiber y A. Hermann (eds.), Münster, pp. 10-16 (=2001, *Gloria Romanorum. Schriften zur Spätantike*, Stuttgart, pp. 52-59).
- F. AMARELLI, 1978, *Vetustas-innovatio. Un'antitesi aparente nella legislazione di Costantino*, Milano.
- M. AMERISE, 2005, *Eusebio di Cesarea. Elogio di Costantino. Discorso per il Tretennale. Discorso regale. Introduzione, traduzione e note di*, Milano.
- J. ANDRÉS PÉREZ, 2015, "Constantino y la *aeternitas Romae*", en *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política durante el siglo IV*, J. Vilella Masana (ed.), Barcelona, pp. 315-324.
- J. BARDILL, 2012, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge.
- S. BASSETT, 2004, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge.
- J. BAYET, 1965, *Histoire romaine. Tome IV. Livre IV. Texte établi par ...*, Paris.
- G. BONAMENTE, 1993, "Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana", en *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio*

⁸³ Euseb. Caes., VC, I, 2, 1-3; IV, 72. Cf. PICCINI, 1993.

- sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata, 18-20 Dicembre 1990*, I, G. Bonamente y F. Fusco (eds.), Macerata, pp. 171-201.
- G. BONAMENTE, 2012, "Per una cronologia della conversione di Costantino", en *Costantino, prima e dopo Costantino*, G. Bonamente, N. Lenski y R. Lizzi Testa (eds.), Bari, pp. 89-111.
- J.-Y. BORIAUD, 1997, *Fables. Hygin. Texte établi et traduit par*, Paris.
- GL. W. BOWERSOCK, 2006, "Le tre Rome", *StudStor* 47, pp. 977-991.
- F. BRASCHI, 2007, "La «conversione» di Costantino. Riflessioni a partire dai criteri di lettura delle fonti antiche", *Scuola Cattolica* 135, pp. 115-149.
- P. M. BRUUN, 1966, *Roman Imperial Coinage, VII. Licinius and Constantine (313-337)*, London.
- J. BRYCE, 1989, "Lactantius' *De aue Phoenix* and the Religious Policy of Constantine the Great", en *Studia Patristica*, XIX, E. A. Livingston (ed.), Leuven, pp. 13-19.
- C. BUENACASA PÉREZ, 2010, "La «conversión» de Constantino I y su aproximación al cristianismo", en *Cristianismo y mundo romano. V y VI ciclos de conferencias sobre el mundo clásico*, J. Á. Tamayo Errazquin (ed.), Vitoria, pp. 145-169.
- J. BURCKHARDT, 1853, *Die Zeit Konstantins des Großen*, Basel (Cito la traducción castellana de E. Imaz, Ciudad de México, 1945).
- S. CALDERONE, 1997, "Storia e teologia in Eusebio di Cesarea", en *Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano*, E. Dal Covolo y R. Uglione (eds.), Roma, pp. 81-94 (=2001, *Chiesa e impero da Augusto a Costantino*, Roma, pp. 171-184).
- A. CAMERON, 2004, *Greek Mythography in the Roman Empire*, Oxford.
- F. CARLÀ, 2010, *Questioni tardoantiche: storia e mito della svolta costantiniana*, Roma.
- H. COHEN, 1868, *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire Romain, communmet appelées médailles impériales*. Tome VII, Paris.
- U. CRISCUOLO, 2002, "Roma negli scrittori dell'Oriente tardoantico", en *Cristiani nell'Impero romano. Giornate di Studio. S. Leucio del Sannio-Benevento. 22, 29 marzo e 5 aprile 2001*, P. L. Rovito (ed.), Napoli, pp. 295-312.
- R. CRISTOFOLI, 2005, *Costantino e la Oratio ad sanctorum coetum*, Napoli.
- M. CULLHED, 1994, *Conservator urbis suae. Studies in the Politics and Propaganda of the Emperor Maxentius*, Stockholm.

- É. DES PLACES, 1966, *Les mystères d'Égypte. Jamblique. Texte établi et traduit par*, Paris.
- M. DETIENNE, 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris (traducción castellana: 1985, Barcelona).
- E. D. P. DIGESER, 2000, *The Making of the Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaka.
- U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, 1998, *Historia de la antigua literatura hispano-cristiana*, II, Madrid.
- R. DONCIU, 2012, *L'empereur Maxence*, Bari.
- H. DÖRRIES, 1954, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen.
- R. FARINA, 1966, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich.
- J. R. FEARS, 1981, "The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 17.2, Berlin, pp. 736-826.
- J. FONTAINE, 1981, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris.
- H. FRÄNKEL, 1962, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München (traducción castellana: 1993, Madrid).
- M. FREDE, 1999, "Eusebius' Apologetical Writings", en *Apologetics in the Roman Empire. Pagan, Jews, and Christians*, M. Edwards, M. Goodman, S. Price y Chr. Rowland (eds.), Oxford, pp. 223-250.
- J. GAGÉ, 1986, "Les pratiques magiques d'épiphanie royale -basileía- et la mystique impériale aux IIe. et IIIe. Siècles", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 16.5, Berlin, pp. 2382-2403.
- C. GARCÍA GUAL, 1987, *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona.
- J. GARCÍA LÓPEZ, 1986, "Interpretación y crítica del mito en los primeros filósofos griegos", *Myrtia* 1, pp. 43-64.
- J. GIL FERNÁNDEZ, 1983, "Saecula Urbis", en *La città antica come fatto di cultura. Atti del Convegno di Como e Bellagio, 16-19 giugno 1979*, M. A. Levi y A. Biscardi (eds.), Como, pp. 149-174.
- K. N. HARRIS, 1978, *The De Ave Phoenixe of Lactantius: a Commentary and Introduction* (Tesis doctoral), Vancouver.

- E. HECK y A. WLOSOCK, 2005, *Lactantius. Diuinarum institutionum libri septem*, München.
- I. A. HEIKEL, 1902, *Eusebius Werke*, I. Leipzig.
- J. HUEMER, 1891, *Gai Vetti Aquilini Iuuenci Euangeliorum libri quattuor*, Leipzig.
- CHR. IMBERT, 2004, "La femme Rome ou le corps de la ville", en *Des femmes. Images et écriture*, A. Mansau (ed.), Toulouse, pp. 31-38.
- J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2004, "Símbolos de poder en el hipódromo de Constantinopla", *Polis* 16, pp. 109-132.
- A. KOFSKY, 2000, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden.
- D. LASSANDRO, 1981, "La demonizzazione del nemico politico nei *Panegyrici Latini*", en *Religione e politica nel mondo antico*, M. Sordi (ed.), Milano, pp. 237-249.
- J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, 1979, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.
- J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, 1995, "Pagan Mythology in the Christian Empire", *IJCT* 2, pp. 193-208.
- M. LOLLI, 2002, "Massenzio-bis in Pan. IV (X) [321 d. C.]: il monito di Costantino imperatore al collega Licinio", *Historia* 51, pp. 502-508.
- G. LUCK, 1988, *Albii Tibullii aliorumque carmina*, Stuttgart.
- P. MARAVAL, 2011, *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien (306-337)*, Paris.
- A. MARCONE, 2002, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma.
- R. A. MARKUS, 1974, *Christianity in the Roman World*, London.
- R. MELLOR, 1981, "The Goddess Roma", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 17.2, Berlin, pp. 950-1030.
- P. MONAT, 1992, *Firminus Maternus. Mathesis. Tome I. Livres I-II. Texte établi et traduit par*, Paris.
- E. MORENO RESANO, 2013, "Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 18, pp. 175-200.
- T. MORGAN, 2005, "Eusebius of Caesarea and Christian Historiography", *Athenaeum* 39, pp. 93-208.
- C. E. V. NIXON y B. S. RODGERS, 1994, *In praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini. Introduction, Translation, and Historical Commentary with the Text of R. A. B. Mynors*, Berkeley.

- D. OGDEN, 2013, *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford.
- K. OLBRICH, 2015, "Die Gründung Konstantinopels zwischen Sagenkreisen und Zeitzyklen: Versuch einer Rekonstruktion constantinisch-augusteischen Kultprogramme", *Klio* 97, pp. 176-228.
- W. OTTEN y K. POLLMANN (eds.), 2007, *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, Leiden.
- F. PASCHOUD, 1967, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel.
- J. PÉPIN, 1999, "Christianisme et mythologie. L'évhémérisme des auteurs chrétiens", en *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Y. Bonnefoy (ed.), Paris, pp. 343-355.
- J.-L. PERRIN, 2008, "Rôle et fonction de la mythologie chez Lactance (env. 250-325), rhéteur, polémiste, apologiste et historien", en *Mythes et savoirs dans les textes grecs et latins* (2008, *Pallas* 78), J.-P. Aygon y R. Courtray (eds.), Toulouse, pp. 361-370.
- P. PICCININI, 1993, "Ideologia e storia in termini del lessico politico di Eusebio di Cesarea: il tempo eterno della *basileía* di Costantino", en *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata, 18-20 Dicembre 1990, Macerata 1993 II*, G. Bonamente y F. Fusco (eds.), Macerata, pp. 769-790.
- H. RAHNER, 1945, *Griechische Mythen im christlicher Deutung*, München.
- E. Á. RAMOS JURADO, 1988, "En torno a la formalización del mito como narración", *Philologia Hispalensis* 3, pp. 103-110.
- E. Á. RAMOS JURADO, 2003, "Mito y filosofía en época imperial", en *Mitos en la literatura griega, helenística e imperial*, J. A. López Férez (ed.), Madrid, pp. 321-344.
- W. RICHTER, 1993, "Zwei Spätantiken Gedichte über den Vogel Phoenix", *RhM* 136, pp. 62-90.
- F. RODRÍGUEZ ADRADOS, 1981, *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid.
- M^a M. ROYO MARTÍNEZ, 2008, "Simbología y poder en las emisiones de bronce constantinianas", *Gaceta Numismática* 168, pp. 15-44.
- J. I. SAN VICENTE, 2002, *Moneda y propaganda política: de Diocleciano a Constantino*, Vitoria.

- R. SARZETTO, 1995, *Il De ave Phoenice attribuito a Lattanzio: linee per un commento* (Tesis doctoral), Padova.
- J. TRINQUIER, 2008, “La fabrique du serpent draco: quelques serpents mythiques chez les poètes latins”, en *Mythes et savoirs dans les textes grecs et latins* (2008, Pallas 78), J.-P. Aygon y R. Courtray (eds.), Toulouse, pp. 221-255.
- R. TURCAN, 1983, “Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l’éternité”, en *Roma, Costantinopoli, Mosca. Da Roma alla Terza Roma*, Napoli, pp. 7-30.
- R. VAN DAM, 2003, “The Many Conversions of the Emperor Constantine”, en *Conversion in Late Antiquity and Early Middle Ages: Seeing and Believing*, K. Mills y A. Grafton (eds.), Rochester, pp. 127-151.
- J. WIENAND, 2011, “Ein Abschied in Gold-Konstantin und *Sol Invictus*”, en *Konstantin der Große, zwischen Sol und Christus*, K. Ehling y G. Weber (eds.), Darmstadt, pp. 53-61.
- J. WIENAND, 2012, “Die Poesie des Bürgerkriegs. Das constantinische *aureum saeculum* in den *carmina* Optatians”, en *Costantino, prima e dopo Costantino*, G. Bonamente, N. Lenski y R. Lizzi Testa (eds.), Bari, pp. 419-444.
- Fr. WINKELMANN, 1991, *Eusebius Caesariensis. Werke. Band 1, Teil 1: Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Berlin.